Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

Vol. 54, No. 4: Issue 131, Winter 2023, p.97-117

Online ISSN: 2538-3892

Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 18-09-2021 Revise Date: 26-10-2021 Accept Date: 03-11-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.72453.1182

Article type: Original

A proposal to change the authority system in the principles of jurisprudence; Epistemic proof or rational caution

Dr. Mohammad Hossein Safaei

PhD graduate of Shahid Beheshti University in philosophy and third level student of the field

Email: mhs13680@yahoo.com

Abstract

The science of principles must rely on a kind of knowledge system that tries to explain the text of God's book, hadiths and their meaning; A science that is used as a tool for ijtihad and its output is a fatwa. The main part of this requires the creation of a correct epistemological attitude in the definition of science and certainty, the proof of epistemology.

The issues raised in the science of principles are to discover and deduce divine decrees; In both cases, informing about the creating of these real or credible rulings (notifying of the nature of the rulings) is itself a real matter and is described as true or false. One of the difficult issues in the epistemology of religious propositions is the truth or justification of these types of propositions.

If the psychological certainty is sufficient to justify a belief in the science of principles, how can the truth of these propositions be combined with the possibility that they are examples of compound ignorance?

In this article, by using the analytical descriptive method, we seek to answer this question and provide solutions to solve the problem of truth and justification in fundamental propositions.

Keywords: realism, authenticity, psychological certitude, epistemic certitude and justification.

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

سال ۵۴ - شماره ۴ - شماره پیاپی ۱۳۱ - زمستان ۱۴۰۱، ص ۱۱۷ - ۹۷

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸ شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴ تاریخ پذیرش:

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.72453.1182

پیشنهادی برای تغییر نظام حجیت در اصول فقه؛ حجت معرفتی یا احتیاط عقلی

دکتر محمدحسین صفایی

دانش آموخته دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی و طلبه سطح سوم حوزه

mhs13680@yahoo.comEmail:

چکیده

علم اصول باید متکی به نوعی نظام معرفتی باشد که درصدد گویاکردن متن کتاب خدا، احادیث و میزان دلالت آن‌هاست؛ علمی که ابزار اجتهاد قرار گیرد و خروجی‌اش فتوا باشد. بخش عمدهٔ این امر نیازمند ایجاد نگرش معرفتیِ صحیح در تعریف علم و یقین، حجت معرفت‌شناسی است. مسائل مطرح‌شده در علم اصول برای کشف و استنباط احکام الهی است؛ در هر دو صورت، خبردادن از جعل این احکامِ واقعی یا اعتباری (خبر از نفس‌الامر احکام)، خود امری واقعی است و متصف به صدق و کذب می‌شود. یکی از مسائل دشوار در معرفت‌شناسیِ گزاره‌های دینی، چگونگی صدق یا توجیه این نوع گزاره‌هاست. در صورت کفایت یقین روان‌شناختی (قطع) برای حجت‌خواندنِ باوری در علم اصول، چگونه می‌توان صدق این گزاره‌ها را با امکان اینکه مصداق جهل مرکب باشند، جمع کرد؟ در این نوشتار با به‌کارگیری روش توصیفی‌تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال و ارائهٔ راه‌حل‌هایی برای حل معضل صدق و توجیه در گزاره‌های اصولی هستیم.

واژگان کلیدی: واقع‌گرایی، حجیت، قطع روانی، قطع معرفتی و توجیه.

مقدمه

رویکرد واقع‌گرایی[1] یا ضد واقع‌گرایی[2] راجع به احکام شرعی اهمیت بسزایی در تقسیم‌بندی معرفتی جریان‌های فکری مختلف اصولی دارد. برای ارائهٔ تصویری روشن از مسئلهٔ اصلی ابتدا باید ثابت کرد که به‌نظر امامیه حکم الهی وجود دارد. پس از آن نوبت به سازوکار استنباط و شناخت آن حکم خواهد رسید. می‌توان این مسئله را در قالب سؤالی به‌صورت بهتری مطرح کرد؛ مراد از تکلیف چیست؟ به‌عبارت‌دیگر، احکام الهی فقط اعتباری‌اند و مطابق خارجی ندارند یا این گزاره‌ها از امور واقعی حکایت دارند؟

برای روشن‌شدن مقصود اصولی از تکلیف می‌توان به مباحث متعددی در علم اصول مراجعه کرد. تلاش شده است راجع به موضوع تخطئه یا تصویب، ماهیت تکلیفی که مکلف ملزم به کسب آن است، نزد علمای اصولی شیعه تبیین شود.

بر اساس نظریهٔ تصویب، رأی و فتوای مجتهد در خصوص حکم شرعی موضوعی هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود و همیشه مطابق حکم واقعی است. برخلاف مصوبه، قائلان به تخطئه (مخطِّئه) ضمن مخالفت با تبعیت حکم واقعی از رأی مجتهد (بر مبنای یگانه‌دانستن حکم الهی) تنها یک رأی را منطبق با حکم واقعی، نفس‌الامری و پیشین الهی می‌دانند و به‌نظر آن‌ها دیگر آرا درست نیست.

قول مشهور در میان اصولیان امامی، باور به یگانه‌بودن حکم درست در صورت تطابق آن با حکم واقعی الهی (تخطئه) است. در طول تاریخ امامیه، اکثر علمای اصولی از سیدمرتضی (علم‌الهدی، ٧٦٨/٢) و شیخ طوسی (٧٢٦/٢) تا آخوند خراسانی (٤٦٨/١) و خویی (٢٠٠/١) قائل به نفی تصویب و مدعی اجماع امامیه در این باب‌اند. البته نزد آخوند خراسانی در عمل‌کردن بر طبق امارات مصلحتی وجود دارد، اما این مصلحت در مرتبهٔ متأخر از مصلحت حکم واقعی و در ظرف شک به آن حکم است (عراقی، ١٧٧/٤). این رأی مستلزم در طول هم قرارگرفتن حکم ظاهری نسبت به واقعی است (اراکی، ٦٩٨/١).

آنچه از سخنان اصولیان امامی برداشت می‌شود التزام ایشان به انحصار حکم درست در رأی مطابق با واقع است، اگرچه برای عمل به‌حکم مخالف واقع نیز نوعی مصلحت مجزا و در طول حکم درست تبیین شده است (آخوند خراسانی، ٤٩/١)، درنتیجه هر اصولی امامی معتقد به رئالیسم متافیزیکی دربارهٔ ماهیت احکام شرعی است؛ به این معنا که احکام الهی مستقل از رأی مستنبط تقرر دارند.

مسئلهٔ حجیت ذاتی قطع به‌عنوان اصلی‌ترین بحث اصولی در خصوص باور واقع‌نما و موجه در دو نحل شاخص فکر اسلامی؛ یعنی اصولی‌گری و اخباری‌گری بررسی شده است.

---

1 .. Realism

2 . . Idealism

شروع بحث از حجیت ذاتی قطع در قالب مسئله‌ای مستقل، در علم اصـول فقـه و بـا جداسـازی ادلـۀ اجتهادی (بخش سوم مباحث اصول) از ادلۀ فقاهتی (بخش چهارم مباحث اصول) همراه شده است. شـیخ انصاری در ابتدای مقصد ثالث از کتاب فرائد الاصـول، تفـاوت میـان امـارات، اصـول عملیـه و همچنـین نام‌گذاری این دو به ادلۀ اجتهادی و ادلۀ فقاهتی را از نوآوری‌های وحید بهبهانی می‌داند (۱۰/۲).[1]

در دورۀ اخباری‌گری و قبل از شروع دورۀ تجدید حیات و تحول اساسی در علـم اصـول فقـه در حـوزۀ علمیه،[2] تفاوتی میان امارات و اصول عملیه وجود نداشت و همۀ این موارد ذیل بحث از ادله آورده می‌شـد. به مسئلۀ اعتبار علم، ذیل بحث حُسن و قبح عقلی یا عقلایی در کتب اصولی و کلامی توجه می‌شد؛ مبنای اتخاذشده در خصوص معنای حُسن و قبح، مشخص‌کنندۀ رفتار عالم اصولی و اخباری با مسئلۀ اعتبار علم بود (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۶۳۹/۱)؛ به بیان واضح‌تر، دلایل شرعی که مکلف را به حکم شرعی می‌رساند به دو دسته تقسیم می‌شود؛ ۱. ادله‌ای که مجتهد بـا بـه‌کارگیری آن‌هـا درصـدد دسـتیابی بـه‌حکم واقعی است و توسط وحید بهبهانی به ادلۀ اجتهادی یا اماره نام‌گذاری شده است؛ ۲. ادله‌ای که در رسـیدن مکلف به وظایف شرعی در هنگام جهل به حکم واقعی برای مکلف قرار داده شده و توسط وحید بهبهـانی به ادلۀ فقاهتی یا اصول عملیه نام‌گذاری شده است (وحید بهبهانی، ۴۸).

شیخ انصاری به‌عنوان مبدع مسئلۀ حجیت قطع در ابتدای کتاب فرائد الاصـول تقسـیمی در خصـوص حالات ذهنی مکلف بیان می‌کند: «اعلم ان المکلف اذا التفت الی حکم شرعی فاما ان یحصل لـه الشـک فیـه او القطـع او الظـن» (۲۵/۱). در تقسـیم‌بندیِ شـیخ انصـاری، مقسـم، مکلـفِ ملتفـت و منظـور از ملتفتٌ‌الیه،[3] حکم شرعی است.

پس از طرح این بحث توسط شیخ انصاری، حجیت ذاتـی قطـع بـه‌عنوان روش فقهـای اصـولی بـرای وصول به واقع، مدنظرِ همۀ اصولیان پس از او قرار گرفت، به‌طوری‌که این مسـئله همـواره بـه‌عنوان بخشـی ثابت در ساختار فعلی اصول فقه مطرح می‌شود (نائینی، ١٤١٧، ۳/۳).

در مورد چگونگی کشف واقع و احراز حکم الهی به‌وسیلۀ قطع آنچه همـواره بـه‌عنوان جـزء اصـلی در مفهوم قطع مدنظرِ یک اصولی قرار گرفته است، طریقیت قطع نسبت به واقع یا همان کاشفیت قطـع اسـت. شیخ انصاری به‌عنوان آغازکنندۀ بحث از حجیت قطع، طریقیت قطع نسبت بـه واقـع را مفهـوم آن می‌دانـد

۱. سخن از حکم واقعی و حکم ظاهری، نوعی اعمال‌نظر معرفتی دربارۀ احکام شرعی است. دومرحله‌ای‌کردن معرفت، نزدیـک بـه بحث‌هـای معرفت‌شناسـی جدید است که چندان به انطباق با واقع فکر نمی‌کند.

۲. این دوره، از وحید بهبهانی (۱۲۰۶ق) آغاز و تا شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) ادامه دارد (علی‌پور، ۲۷۵).

۳

(٤). آخوند خراسانی در تعلیقهٔ خود بر رسائل، کلام شیخ را به این معنا که شخص قاطع هیچ حجابی میان خود و واقع نمی‌یابد، تفسیر کرده است (٢٥). در ادامه، طریقیت قطع را ذاتی و بلکه عین ذات آن دانسته‌اند (نائینی ، ٦/٣). برخی قطع را نور محضی که طریقیت عین آن است می‌دانند (نائینی ، ٣/٦). آقا ضیاء عراقی نیز با توسعهٔ صریح مفهوم دلالی قطع، حقیقت آن را انکشاف از واقع در حقیقت و اعتقاد تعریف کرده است. شخص قاطع به‌دلیل اعتقاد به اینکه واقع نزد او منکشف شده است، قطع برایش ذاتاً حجت خواهد بود، گرچه باور مقطوع در حقیقت تطابقی با واقعیت نداشته باشد (کرباسی، ١٠/٣).

اما سؤالات تحقیق این‌گونه سامان می‌یابد:

یک معرفت‌شناس می‌کوشد بر اساس صدق و ارتباط میان گزاره و واقع به شناخت نائل شود؛ آیا معیار و راه‌حل دیگری وجود دارد که تنها عنصر اعتقادی معرفت را مدنظر قرار داد؟ آیا می‌توان راه‌حلی برای توجیه معرفتی گزاره‌های اصولی یافت که بر ارتباط گزاره و مُدرِک و نه ارتباط گزاره با واقع و مدرَک مبتنی باشد؟ آیا منطق اثبات صدق گزاره‌های دینی می‌تواند متفاوت از گزاره‌های دیگر علوم باشد؟

در پاسخ به سؤالات یاد شده فرضیه این است که در دایرهٔ تکالیف شرعی ممکن است چند نظام پاسخ‌گو باشد؛ اصولی به‌دنبال یقین است تا در روز حسابرسی اعمال، مستحق مجازات نباشد. هم نظام حُسن و قبح که مستلزم واقع‌گرایی است، پاسخ‌گوی این نیاز است و هم نظامی که منوط به‌واقع‌گرایی نباشد. به نظر می‌رسد می‌توان از طریق تمییز بین قطع روانی و قطع معرفتی تا حدود زیادی لوازم معرفتی واقع‌گرایی را مدنظر قرار داد؛ در غیر این صورت، حجیت احتمال دست‌کشیدن از تعقیب صدق یا عدول از گرایش‌های معرفت‌شناختی در اصول فقه می‌تواند وافی به مقصود اصولی باشد.

در مورد پیشینه تحقیق باید یادآور شد نظریهٔ حجیت در اصول فقه در سال‌های اخیر توسط اصولی‌های معاصر و حتی اندیشمندان دیگر حوزه‌ها نقد شده است.[1] اگر از تحلیل‌های غلط و غیرمنصفانهٔ محققانی که با حوزهٔ اصول فقه آشنایی ندارند صرف‌نظر کنیم، اکثر تلاش‌های صورت‌گرفته توسط افراد آگاه به این مباحث برای ترمیم نظریهٔ حجت اصولی، منوط به حجیت عقلایی، روی‌گردانی از صدق[2] و یقین‌های

---

١. نک: مقالهٔ «نقدی بر کاشفیت ذاتی قطع از واقع در پرتو معرفت‌شناسی جدید»

٢. برای مثال نویسندهٔ مقالهٔ «ماهیت قطع از حیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر طبق آن» معتقد است: «گزاره‌های اصولی دارای ارزش معرفت‌شناختی هستند، لکن از طریق اثبات عقلایید ... از این رهگذر است که به‌نظرمی‌رسد امکان مطالعهٔ تطبیقی میان دانش اصول فقه و سایر علوم معرفتی وجود داشته باشد» (هدایی و حمیدی، ١٣۵). او در رسالهٔ دکتری خود با عنوان بازپژوهی حجیت قطع در علم اصول، بهترین تبیین از حجیت را حجیت عقلایی و اعتباری دانسته است که هیچ ارتباطی با امور حقیقی ندارد. «موضوعاتی در علم اصول واجد حجیت است که احتمال خطای آن‌ها عقلاً محال نیست اما از دید عقلا چنین احتمالی نادیده گرفته می‌شود. حجت عقلی قطع محال است. (نویسنده مدعی است) با اثبات حجیت عقلایی قطع، وحدت گروهی میان اندیشمندان این عرصه تأمین خواهد شد» (همان، ٩۴).

روانی است.[۱] حجیت عقلایی یا عبور از مباحث معرفت‌شناختی در باب حجیت باور مکلف یکی از راه‌های مفیدی است که می‌توان از آن بهره برد، اما قاطبهٔ علمای اصولی سلف قائل به حجیت عقلی قطع و به‌تبع آن کاشفیت قطع از واقع هستند.[۲] به‌نظر می‌رسد در کنار توجه به حجیت عقلایی بهتر است مشکل و کاستی‌های این نظام در مسلک حسن و قبح عقلی حل شود؛ ازاین‌رو، برخلاف پژوهش‌های قبلی، رویکرد عقلی و واقع‌گرایی در اصول فقه را محور تحقیق قرار دادیم و تا حد امکان از واقع‌گرایی متافیزیکی راجع به احکام شرعی در اصول فقه صرف‌نظر نشده است. در صورت اثبات دسترسی‌نداشتن مکلف به حقیقت، مقوله‌هایی مثل احتیاط و اطمینان از نظرِ ارتباطشان با خارج از ذهن مکلف و تبیین واقع‌گرایانه جایگزین تبیین عقلی قطع خواهد شد.

۱. تصویری از نظام فعلی حجیت

علم فقه به «العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة» (شهید ثانی، ۹۰) و علم اصول فقه نیز به «القواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیة الفرعیة من ادلتها» (حیدری، ٤٧) تعریف شده است. پس فقه و اصول فقه همانند فلسفه و منطق به یکدیگر وابسته‌اند. تسلط بر اصول فقه برای هر فقیهی ضرورت دارد. فقیه باید از علوم بسیاری آگاهی داشته باشد؛ ولی اهمیت هیچ‌یک مانند اصول فقه نیست (علم‌الهدی، ۳/۱).

اصول در واقع علم دستور استنباط است. روش صحیح استنباط احکام شرعی از منابع فقه را بیان و عناصر مشترکی را که در عملیات استنباط حکم شرعی به کار می‌آید برای فقیه مشخص می‌کند؛ ازاین‌رو، اصول مانند منطق علمی دستوری است که از سلسلهٔ بایدها (در مقابل سلسلهٔ است‌ها) سخن می‌گوید (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی ۲۰ – ۲۷).[۳]

ابتدا مباحث علم اصول به دو بخش الفاظ و غیرالفاظ تقسیم می‌شد، اما در حال حاضر مباحث

---

۱. نک: مقالهٔ «منطق استقراء از دیدگاه شهید صدر»

۲. حسن و قبح عقلایی توسط محقق اصفهانی پیشنهاد شد (اصفهانی، ۳۳۵/۳تا۳۳۶) و جز معدودی از اصولیان همچون علامه طباطبایی ادامه نیافت (مطهری، ۴۴۲/۶تا۴۴۳). در حسن و قبح عقلایی، حجت اصولی نشان‌دهندهٔ توافق آرای عقلا بر حکمی است که ورای آن توافق، واقعیت دیگر ندارد (اصفهانی، ۳۳۴/۳).

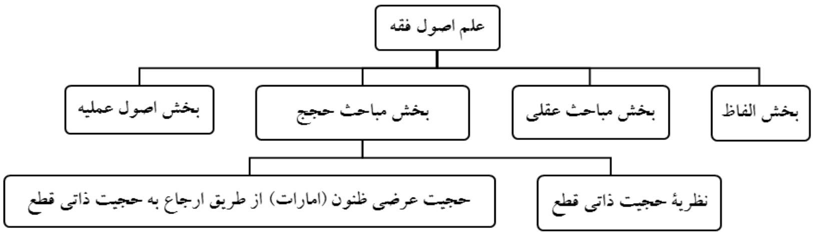
۳. در مثال زیر از چند قاعدهٔ اصولی استفادهٔ ابزاری شده است و حکمی شرعی از آن انتزاع می‌شود:

نماز یکی از واجبات در دین اسلام است و آیات زیادی مثل «وَ أَقِیمُوا الصَّلَاةَ» (بقره: ٤٣) دلالت بر لزوم انجام آن دارد. استنباط حکم فقهی وجوب از آیات قرآن در خصوص نماز بر دو اصل مبتنی است: أ. اثبات اینکه صیغهٔ امر (أَقِیمُوا) ظهور در وجوب دارد؛ ب. اثبات اینکه ظواهر قرآن راجع به غیرمعصومان(ع) نیز حجت است و دیگران حق دارند به ظواهر قرآن مراجعه و از آن‌ها حکم شرعی را استخراج کنند.

اگر فردی بخواهد حکم به وجوب نماز دهد باید در علم اصول فقه بپذیرد که صیغهٔ امر، ظهور در وجوب دارد و ظواهر قرآن در حق همه حجت است. پس از پذیرش این اصول، فرد می‌تواند حکم شرعی (وجوب نماز) را از قرآن استنباط کند (مظفر، ۱۵).

اصولی به چهاربخش تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: الفاظ، ملازمات عقلی، حجت و اصـول عملیـه. در بخش الفاظ، از مدلول و ظاهر الفاظ مانند ظهور صیغهٔ امر در وجوب و ظهور صیغهٔ نهی در حرمت بحث می‌شود. در ملازمات عقلی، لوازم ذاتی احکام مانند ملازمهٔ میان حکم عقل و شرع و در بخش حجت کـه از مهمترین مباحث علم اصول است نظریهٔ حجیت ذیـل مـواردی همچـون حجیـت خبـر واحـد بررسـی می‌شود و در بخش اصول عملیه از راهکارهایی که مجتهد به‌هنگام نداشـتن دلیـل اجتهـادی بـدان رجـوع می‌کند؛ مانند اصل برائت و استصحاب سخن به میان می‌آید (مظفر، ۱۷تا۱۸). نظریهٔ حجیت ذاتیِ قطع در ابتدای بخش سوم و قبل از حجج معتبره در علم اصول جای می‌گیرد.

رسم ۱. ۱. بخش‌های مختلف علم اصول فقه



نظریهٔ حجیت ذاتی قطع تنها در ابتدای بخش سوم از مباحث علم اصول طرح می‌شود؛ اما قطع نقشـی اساسی در تمامی مباحث اصولی و فقهی دارد، به‌طوری‌که یک اصولی یا فقیه بدون قطع به چیزی نمی‌تواند به اعتبار آن حکم دهد. شهید صدر موضوع علم اصول را علم به عناصر مشترک اسـتنباط می‌دانـد. در ایـن میان حجیت قطع به‌عنوان عنصر مشترک و حتی مقدم بر ادلهٔ محرزه واقع (بخـش حجـج) و اصـول عملیـه باید برای هر اصولی پذیرفته‌شده باشد. فقیه در هرگونه استنباط فقهی چه از طریق ادلهٔ کاشف از واقع و چـه از طریق اصول عملیه باید به حکم شرعی قطع یابد، درنتیجه هر فقیه به حجیت قطـع خـود معتـرف اسـت (صدر، دروس فی علم الأصول، الحلقة الاولی۱/۵۸).

به‌عبارت‌دیگر، ادلهٔ ظنی از باب معلوم‌الاعتباربودن مورد عمل فقیه قرار می‌گیرد، درنتیجه مجتهـد بایـد به حجیت ظن خود قطع داشته باشد. پس همان گونه که شهید صدر می‌گوید: قطع عنصر مشـترک تمـامی استدلال‌های فقهی است و باید مقدم بر هر دلیلی مدّنظر اصولی باشد، از این مضمون در اصـول فقـه ذیـل عبارت «ظنّیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم» بحث می‌شود (نراقی، ۲۱/۱۷؛ آخوند خراسانی، ۴۶۹؛ قمی،

۶/۱؛ خوئی، الرأی السدید، ۸/۱).

۲. خلط بین اثر تکوینی قطع (محرکیت) با صدق و توجیه در اصول فقه

برخلافِ مبنای اجماعی امامیه مبنی‌بر لزوم کشف واقع در استنباط احکام الهی با نگـاهی تحلیلـی بـه قطع مشخص می‌شود که کاشفیت نه‌تنها عین هستی قطع نیست، بلکه لازم آن هم نخواهد بـود. کاشـفیتِ قطع مبتنی بر این است که قطع صورت ذهنی باشد، درحالی‌که قطع صورت علمی یا ذهنـی نیسـت. قطـع حالتی همچون دیگر حالات نفسانی مانند شادی، غم و ترس است. انسان افزون بر این حـالات، احـوالی مثل وهم، شک، ظن و یقین را نیز دارد. همان گونه که کاشفیت ذاتی این حالات نیست، ذاتیِ یقین یا قطـع هم نیست. منشأ یقین یا قطع می‌تواند علم باشد و قطع گاهی از علم حضوری و گاهی از علم حصـولی در نفس حاصل می‌شود؛ اما این صفت خودِ علم نیست؛ قطع به‌خودی‌خود حالتی نفسانی و غیـر از معرفـت است. پس به نظر می‌رسد در اینجا اشتباهی رخ‌داده است؛ حالت یقینی یا قطع، خود علم پنداشـته شـده و متعلق علم که کاشفیت باشد متعلق قطع فرض شده است.

برخی در برابر این سخن مدعی شده‌اند که کاشفیت نه عین ذات قطع و نه لازم آن است؛ امـا بـه‌لحاظ متعلق خود (تصدیق) می‌تواند علم و صورت ذهنی تلقی شود. همین اندازه که متعلق قطع، تصـدیق باشـد برای صحت این گفته که کاشفیت عین یا لازم قطع است، کافی اسـت (حسـین‌زاده، عقـل و روش عقلـی، ۸۸). اما این توجیه هم برخلافِ مشی جمهور علمای اصول است. بر اساس مبانی موجود، حجیـت ذاتـی قطع از هر سببی حتی غیرمتعارف و غیرعلمی بر مکلف منجز خواهد بود.

شیخ انصاری در نفی سببیت خصوص علم در قطع می‌گوید: «ثم ما کان منه طریقاً لا یفـرق فیـه بـین خصوصیاته، من حیث القاطع والمقطوع به و أسباب القطع و أزمانه... فإذا قطع بکون مـائع بـولا - مـن أی سبب کان - فلا یجوز للشارع أن یحکم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه» (۳۱).

آخوند خراسانی نیز می‌گوید: «لا تفاوت فی نظر العقل أصلاً فیما یترتب علی القطع من الآثـار عقـلاً، بین أن یکون حاصلاً بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه، أو غیرمتعـارف لا ینبغـی حصـوله منـه» (۲٦۹).

بنابراین، قطع حالت نفسانی است که می‌تواند از دلیلی کاذب در مکلف ایجـاد شـود. قطعـاً انتسـاب کاشفیت به‌دلیل اینکه متعلق قطع تصدیق و علم است (با چشم‌پوشـی از تکلـفِ موجـود در آن) در اینجـا کارآمد نخواهد بود. علمای اصولی حجیت قطع را منوط به تحقق حالت علم در مکلف نمی‌دانند. حصول قطع از هر سببی موجه است. در مبانی مطرح‌شده در خصوص ماهیت گزارهٔ اصولی آورده شد که اصـولیان

قائل به‌واقعی‌بودن گزاره‌های اصولی حداقل در باب حجیت ذاتی قطع هستند؛ اما اشکالات موجود در واقع‌گراییِ قطع و اعتقاد به کاشفیت قطع از هر سببی، مخالف این مبنای اجماعی شیعه است.

این تعارضات ناشی از خلط بین احکام شناختی با حالات روانی ناشی از قطع است. اگر بین آثار روانی قطع و لوازم معرفتی یا واقعیِ آن تفاوت قائل شویم، این تعارضات بین مبنا (واقع‌گرایی) و عمل (حجیت ذاتی قطع) پیش نخواهد آمد.

کاشفیت وصف بالعرض قطع و وصف بالذات، علم است. اصولی‌ها ظن را کاشف بالذات نمی‌دانند با آنکه ممکن است ظن باوری صادق باشد. در اینجا مغالطهٔ اخذ ما بالعرض (واقع‌نمایی) مکان ما بالذات (قطع) اتفاق افتاده است، البته درصورتی‌که قطع از علم ناشی شده باشد!

معیار، صدق باورِ کاشفیت و نه میزان باور ما به آن است. باور صددرصدی به‌سبب جزم ما به آن صادق نیست. در واقع، به‌دلیل کاشف‌دانستن قطع، نفس بر طبق آن حرکت می‌کند؛ چراکه واقع را تنها از منظر قاطع مدّنظر قرار داده است.

بنابراین، باید به‌دنبال سازوکاری بر آمد تا از ایرادات وارد بر محوریت قطع در نظام حجیت فعلی در اصول فقه مصون باشد. در ادامه راه‌حل‌های ممکن برای واقع‌گرایی حداکثری در اصول فقه را به تصویر می‌کشانیم.

۳. تفاوت قطع روانی و قطع معرفتی

قبل از ورود به بحث اصلی لازم است قطع روانی و معرفتی از یکدیگر تمییز داده شوند. بدون تصویر صحیح از تفاوت‌های این دو، امکان طرح راه‌حل‌های جدید در اصول فقه میسّر نیست. از این گذشته، در اصول فقه امکان بررسی قطع در هر دو معنای روانی و معرفتی آن به‌صورت مشترک وجود ندارد.

«در اصول همان‌طور که بین شک منطقی و شک روانی فرق است (مسئلهٔ شک کثیرالشک)، بین قطع منطقی و قطع روانی هم تفاوت است. این از برکات دقیق اصول ماست اما روی آن خیلی بحث نشده است. شما می‌بینید این معرفت‌شناسان، بین یقین، علم منطقی و معرفت منطقی با معرفت روانی خیلی فرق گذاشتند؛ این همان کاری است که در اصول شده اما باید تکمیل بشود. ما به جای اینکه قطع را مطرح کنیم باید عقل را مطرح کنیم. این نقشهٔ جامع فلسفه است که اصول را کاملاً تغذیه می‌کند.

یکی از نابسامانی‌ها در تبویب علم اصول فقه همین است که به جای آنکه منبع معرفت‌شناختی دین را موضوع علم اصول قرار دهند، حالات روانی مکلف (قطع و ظن) را محور قراردادند (جوادی آملی، ۹۲). اگر در اصول فقه به جای پرداختن به حالات ذهنی مکلف، بر اساس منابع معرفتی دین؛ یعنی عقل و نقل،

مباحث را مطرح کنند، در این صورت است که از عقل و شرایط حجیت آن نیز بحث خواهد شد» (همان، ۹۴).

توضیح بیشتر اینکه قطع روانی در مکلف از دو طریق حاصل می‌شود: از ادلۀ علم‌آفرین یا بدون سبب علمی؛ حالت اول، همان یقین بالمعنی الاخص است. حالت دوم در صورت تعلقش به باور کاذب، جهل مرکب نام دارد. حال سؤال این است که بین یقین بالمعنی‌الاخص و جهل مرکب چه وجه مشترکی وجود دارد تا اصولی‌ها به‌صورت مشترک و با یک رویکرد هر دو جنبه را بررسی کنند؟![1]

پس قطع مکلف باید با دو رویکرد مجزای روانی و معرفتی در علم اصول پیگیری شود. در هرکدام از این دو رویکرد، کمیت و ترتیب موضوعات مطرح‌شده ذیل نظریۀ قطع متفاوت است.

اگر از جنبۀ روانی به قطع نگریسته شود، مسائل مطرح‌شده تنها توصیفی خواهد بود؛ تعریف یقین و راه‌های رسیدن به آن از طرق مختلف، بخش اصلی مباحث اصولی این باب را شکل خواهد داد. در این حالت بیشتر به آثار قطع مکلف پرداخته می‌شود؛ اینکه مجرد حصول قطع چه اثری در رابطۀ بین مکلف و شارع دارد. به‌دلیل اینکه دو عنصر صدق و توجیه به‌صورت لابشرط در این نوع قطع لحاظ شده است، نمی‌توان بین قطع مقلد و مجتهد تفاوتی قائل شد. به‌تبع این امر، نقش فضیلت‌های معرفتی فاعل شناسا در باور کمتر توجه می‌شود.

اگر به قطع از جنبۀ معرفتی آن نگریسته شود، مسائل مطرح‌شده هنجارین خواهد بود. معنای یقین در علم اصول، امکان رسیدن به این یقین و راه‌های معتبر یقین‌آور، بخش اصلی مباحث اصولی این باب را شکل خواهد داد. در این حالت بیشتر به درجۀ کاشفیت و میزان واقع‌نمایی قطع پرداخته می‌شود. چگونه می‌توان به سازوکاری موجه در تشخیص تکالیف صادرشده از سوی شارع راجع به مکلف رسید. به‌دلیل اینکه دو عنصر صدق و توجیه به‌صورت بشرط شیء در این نوع قطع لحاظ شده، بین قطع مقلد و مجتهد تفاوت است و به‌تبع این امر، نقش فضیلت‌های معرفتی فاعل شناسا در باور یا معرفت‌شناسی فضیلت‌محور بیشتر مدّنظر است.

وحید بهبهانی (احیاکنندۀ اصولی‌گری و از بزرگ‌ترین اصولی‌های دورۀ پیش از شیخ انصاری) استنباط‌های غیرمجتهد یا تصادفیِ (رجماً بالغیب) مجتهد را غلط، فاسد و فاقد اهلیت لازم برای جواب و گفت‌وگو می‌داند (وحید بهبهانی، ۵۰۶)؛ اما در حال حاضر و در ساختار فعلی اصول فقه عمده مباحث بر محور حالت‌های روانیِ مکلف حین قطع تدوین شده است، درحالی‌که مشخص است تأثیر اساسی

---

۱. حدس صائب بین این دو نوع از یقین مشترک است؛ اما باتوجه‌به مباحث مطرح‌شده در فصل قبلی این حالت درخورِ اعتنا نیست.

پیرامون اسباب قطع و جنبه‌های معرفتیِ آن است. اگر موطن حجیت قطع ازنظرِ منجزیت، اسباب قطع و نه ذات آن باشد، جنبهٔ معرفتی قطع نمودِ بیشتری خواهد یافت. همین خلط بین آثار اسـباب و آثـار ذات قطـع بود که منجر به طرح موضوعاتی به‌صورت زائد و حذف ضروریاتی همچون مسئلهٔ توجیه در نظریهٔ حجیت قطع شد.[1]

در دو جدول زیر تفاوت معذریت و منجزیت قطع در دو رویکرد روانی و معرفتی نشان داده می‌شود.

ردیف	حالت روانی	عنصر توجیه	حجیت به‌معنای معذریت	حجیت بـه‌معنای منجزیت
۱	قطع مصیب	دارد	-------	دارد
۲	قطع غیرمصیب (جهل مرکب قصوری در غیرمستقلات عقلیه)	دارد	دارد	-------
۳	قطع مصیب	ندارد	-------	دارد
۴	قطـع غیرمصـیب (جهـل مرکـب تقصیری فقط در حیطهٔ مناطات)	ندارد	ندارد	-------
۵	ظن معتبر مصیب	دارد	-------	دارد
۶	ظن معتبر مصیب	ندارد	دارد	-------
۷	ظن معتبر غیرمصیب	دارد	-------	دارد
۸	ظن معتبر غیرمصیب	ندارد	دارد	-------
۹	ظن غیرمعتبر مصیب	دارد	ندارد	-------
۱۰	ظن غیرمعتبر غیرمصیب	ندارد	ندارد	-------

جدول شمارهٔ ۱. جدول معذریت و منجزیت قطع در خوانش روان‌شناختی[2]

۱. نک: جوادی آملی، عبدالله، درس خارج فقه؛ مسئلهٔ نکاح، جلسهٔ شمارهٔ ۴۹، ۱۳۹۴/۱۰/۲۸.

۲. طبق دسته‌بندی این جدول، قطع در خوانش روان‌شناختی تا زمانی که مصیب باشد همواره حجت است، حتی اگر این اصـابت بـه واقـع تصـادفی یـا ازقبیـل حدث صائب باشد. تنها در یک نقطه اسباب حصول قطع واجد اهمیت خواهد بود و آن زمانی است که قطع در حوزهٔ مناطات احکام باشد؛ در این حالت وقتـی مکلف از اسباب اشتباه به قطع برسد قطع او معذر نیست و او مستحق مجازات است. به همین دلیل در جدول شمارهٔ ۱، قطع با توجیه یا بدون توجیه تا زمانی کـه مصیب باشد منجزیت دارد (ردیف ۱ و ۳). از طرف دیگر، قطع غیرمصیب مادامی‌که در حیطهٔ مناطات احکام نباشد معذریت دارد؛ چه واجد عنصر توجیه باشد یا نباشد.

ردیف	حالت روانی	عنصر توجیه	حجیّت
۱	قطع مصیب	دارد	دارد
۲	غیرمصیب (جهل مرکب)	دارد	دارد
۳	قطع مصیب	ندارد	ندارد
۴	قطع غیرمصیب (جهل مرکب تقصیری)	ندارد	ندارد
۵	ظن معتبر مصیب	دارد	دارد
۶	ظن معتبر مصیب	ندارد	ندارد
۷	ظن معتبر غیرمصیب	دارد	دارد
۸	ظن معتبر غیرمصیب	ندارد	ندارد
۹	ظن غیرمعتبر مصیب	ندارد	ندارد
۱۰	ظن غیرمعتبر غیرمصیب	ندارد	ندارد

جدول شمارۀ ۲. جدول معذریت و منجزیت قطع در خوانش معرفت‌شناختی[۱]

باقی‌ماندن نظریۀ حجیت قطع در ساختار فعلی مباحث اصولی، تنها در صورت بازآفرینی آن از طریق تقویت حالت‌های غیرفردی و توجه به اسباب قطع میسّر است؛ ازاین‌رو، در راه‌حل اول تلاش شده است جنبه‌های معرفتی قطع بیشتر بررسی شود تا قطع در حالت معرفت‌شناختی‌اش به‌عنوان عنصر مشترک تمامی استدلال‌های فقهی باقی بماند. در صورت امکان‌نداشتن تصحیح این نظریه از راه اول، نوبت به طرح راه‌حل غیرمعرفتی ضمن حفظ ساختار حجیت در اصول فقه خواهد رسید.[۲]

۴. ادامۀ رویکردهای معرفت‌شناسانه از طریق واقع‌گرایی حداکثری

اصل ضرورت تقلید از مجتهد اعلم در فقه اسلامی برای دستیابی به نظریۀ صائب و واقع‌نما وضع شده است. بنابراین، اگر صورت علمی‌تری از تقلید برای تحقق واقع‌نمایی در فقه یافت شود باید از آن پیروی کرد.

---

۱. برخلاف جدول شمارۀ ۱، در جدول شمارۀ ۲ حجیت در هر دو معنای معذریت و منجزیت در تمامی حالات منوط به عنصر توجیه است. با وجود عنصر توجیه، حجت اصولی تأمین خواهد شد.

۲. در راه‌حل دوم تلاش شده است به دغدغۀ اصولی‌ها مبنی‌بر حجیت عرضی امارات و لزوم وجود امری که واجد حجیت ذاتی باشد، پاسخ داده شود. یکی از دلایل اصرار اصولی‌ها به حجیت ذاتی قطع، فقدان چیزی است که نقش حجیت ذاتی قطع را در صورت کنارگذاشتن آن ایفا کند. پس از رد حجیت مطلق ظنون در اصول فقه چند مورد از این قاعده استثنا شده است و علمای اصولی قائل به حجیت اعتباری آن‌ها شده‌اند. بعد از این بود که اصولی‌ها به‌دنبال چیزی برآمدند تا حجیت اعتباری ظنون را به آن ارجاع دهند (صدر، ۲۵/۱۴۱۵).

شورای اجتهاد، اجتهاد تخصصی روش‌های پیشنهادی برای نیل هرچه بیشتر به‌واقع در استنباط احکام الهی است.

٤. ١. شورای اجتهاد

برای حصول مقدار زیادی از معارف بشری همواره به گواهی دیگران اعتماد می‌شود که در این صورت گواهی‌دهنده باید ازنظر معرفت‌شناسی پاسخگو باشد. قابلیت اعتماد و وابستگی اجتماعی، ناشی از جایگاه خاصی است که شخص معتمَد در اختیار دارد. این جایگاه می‌تواند صورت‌های متفاوتی اعم از تخصص فنی مبتنی بر اطلاعات نظری خاص، تخصص علمی و مهارت ادراکی طبیعی را داشته باشد. فرد نابینا می‌تواند وجود نهر آبی را در مقابل خود توجیه کند، گرچه تنها دلیل او گواهی فرد بینا باشد. نزد افرادی که معرفت را امری غیرفردی و متأثر از عوامل اجتماعی می‌دانند عنصر محوریِ توجیه، درخورِ اعتماد است.

وابستگی اجتماعی معرفت در به‌دست‌آوردن حقایق کمک‌های زیادی به ما می‌کند. اعتقاد به چند وجه‌سازی[1] ما را از خطاهای معرفتی بسیاری حفظ می‌کند (موزر و همکاران، ۲۱۷تا۲۲۰). مطلبی که دقیقاً مخالف نظریهٔ حجیت ذاتی قطع و فردگرایی موجود در آن است. آیت الله منتظری ضمن اذعان به این امر چنین می‌گوید: «اگر لجنهٔ متخصصین فتوا صادر کنند، این فتوا بسیار به واقع نزدیک‌تر و از اشتباه مصون‌تر خواهد بود. رابطهٔ بین مقلد و مرجع رابطهٔ مرید و قطب نیست تا مردم ناچار باشند از فرد خاصی تقلید کنند و در برابر او سر بسپرند. این رابطه از قبیل رجوع متخصص در هر فن به اهل خبرهٔ آن فن است؛ به‌بیان دیگر، فتاوای مرجع تقلید موضوعیت ندارد؛ بلکه راه رسیدن به‌واقع است و طبعاً نظر جمع نسبت به نظر یک فرد اقرب به واقع است» (منتظری، ۱۶).

بر اساس این روش، باورهایی که اعتبار آن‌ها بر تعداد بیشتری از روش‌های مستقل و مجزا مبتنی است درخورِ اعتمادتر یا به احتمال بیشتری صادق هستند. اگر ما به روش‌های مختلف به نتیجهٔ واحد برسیم، آن وقت به‌موازات آن، احتمال اینکه تلاقی اتفاقی باشد کمتر یا بی‌اهمیت است. چنین توازن اجتماعی می‌تواند مانع از پیش‌داوری‌ها شود.

بااین‌وجود، اجتهاد ازنظر شیوه تاکنون فردمحور بوده و در کتب فقهی یا اصولی از اجتهاد گروهی سخنی به میان نیامده است. دلیل این رویکرد را می‌توان ابتنای ساختار اصول فقهِ فعلی بر مؤلفهٔ اعلمیت و نه اکثریت دانست. در اجتهادِ گروهی به‌دلیل مراجعهٔ مکلف به گروهی و انتخاب رأی اکثریت به شاخصهٔ

---

1 . Triangulation

اعلمیت کمتر توجه می‌شود، درحالی‌که این با روح اصول فقهِ فعلی سازگار نیست. علاوه بر این، مرجعیت در فقه یک جایگاه به‌شمار می‌آید. برای رسیدن به این جایگاه، افزون بر تخصص، شرایطی مانند مردبودن، بالغ‌بودن، طهارت مولد، عدالت، عقل و اعلم‌بودن (طباطبایی یزدی، ٢٦/١تا٢٧) نیز تعیین شده است، درنتیجه علاوه بر موقعیت فردیِ مجتهد برای فتوا، به مسائل دیگر نیز توجه می‌شود. اما باید در نظر داشت که دلایل اصرار مراجعه به‌شورای فتوا، همان دلایل مراجعه به متخصص و مجتهد است.

مسئلهٔ اجتهاد گروهی یا فتوای شورایی و چگونگی حجیت آن پیش از انقلاب اسلامی از سوی بعضی از مقرران به‌عنوان سیرهٔ اهل‌بیت(ع) طرح شد؛[1] اما در همان زمان نیز اِعمال این‌گونه اصلاحات در حوزه بعید شمرده شد[2] و در سال‌های بعد توسط حوزویان استقبال نشد.

شهید مطهری در باب لزوم مشورت‌های فقهی چنین می‌گوید: «پیشنهاد دیگری هم دارم که عرض می‌کنم و معتقدم این مطالب هر اندازه گفته شود بهتر است و آن اینکه در دنیا در عین اینکه رشته‌های تخصصی در همهٔ علم‌ها پیدا شده و موجب پیشرفت و ترقیات محیرالعقول شده، یک امر دیگری نیز عملی شده که به‌نوبهٔ خود عامل مهمی برای ترقی و پیشرفت بوده و هست و آن موضوع همکاری و هم‌فکری بین دانشمندان طراز اول و صاحب‌نظران هر رشته است. در دنیای امروز، دیگر فکر فرد و عمل فرد ارزش ندارد. از تک‌روی کاری ساخته نیست. اگر شورای علمی در فقاهت پیدا شود و اصل تبادل نظر به‌طور کامل جامهٔ عمل بپوشد، گذشته از ترقی و تکاملی که در فقه پیدا می‌شود، بسیاری از اختلاف فتواها از بین می‌رود» (طباطبایی و همکاران، ٦٤تا٦٥).

در سال‌های اخیر و به‌تبعیت از نظریه‌های شهید مطهری این فکر دوباره به‌صورت محدود مدّنظر قرار گرفته و تألیفاتی در زمینهٔ لزوم هم‌اندیشی به‌عنوان لازم همیشگی فکر بشر و نقش بنیادین آن در توحید فتوا صورت گرفته است؛ به‌عنوان‌مثال نویسندهٔ کتاب توحید فتوا طرح پیشنهادی خود را برای نیل به استنباط هرچه صحیح‌تر احکام الهی و اجتناب از فردگرایی به این صورت مطرح می‌کند: «مجلس خبرگان ـ با تغییرات لازم در سازوکارهای قانونی خود ـ همان گونه که عهده‌دار انتخاب رهبر است، انتخاب اعضای

---

۱. سیدمحمود طالقانی نیز پیشنهاد شورای فقاهت را چنین مطرح می‌کند: «پیشنهاد می‌شود که شورای فتوایی به ریاست یک یا چند تن از علمای بزرگ و مورد قبول عامه در یکی از مراکز علمی در هر ماه یا چند ماه یک بار تشکیل شود و مسائل اختلافی و موضوعات روز یا به‌اصطلاح روایت، حوادث واقعه در شورای مزبور مطرح گردد و از مجتهدین اطراف و شهرستان‌ها دعوت شود تا موارد ابتلا و نظر خود را با دلایلی که دارند ابراز دارند و ضمناً این مسائل را در حوزهٔ علمیه خود ضمن درس برای طلاب به بحث گذارند، سپس نتیجهٔ آرا اعلام گردد. این عمل موافق نقلی است که از حضرت صادق(ع) رسیده که هر سال فقها و شاگردان خود را در منیٰ جمع می‌کرد و مسائلی را برای آن‌ها مطرح می‌فرمود» (طباطبایی و همکاران، ۲۱۰تا۲۱۱).

۲. سیدمصطفی خمینی دربارهٔ اجتهاد جمعی و شورایی می‌نویسد: «این درست نیست که علما در گوشهٔ خانهٔ خویش بنشینند و بی‌توجه به چالش‌های روز با رأی شخصی و انفرادی خود فتوا بدهند. این روش عقلایی نیست و امروزه پذیرفتنی نمی‌باشد. خدایا ما را در اصلاح این ساختار یاری فرما» (خمینی، ۵۲۴/۲).

شورای فتوا را که باید از مراجع عظام تقلید باشند و رهبر معظم نیز از آنـان اسـت، برعهـده گیـرد. فتواهـای مربوط به مسائل سیاسی، اجتماعی و قضایی با اکثریت آرای شورای فتوا مشروط به اینکـه مشـتمل بـر رأی رهبر انقلاب اسلامی باشد، اعتبار و حجیت می‌یابد. فتواهای مربوط به مسائل عبادی و شخصی با اکثریت آرای شورای فتوا مشروط بر اینکه مشتمل بر رأی اعلم اعضا باشد، حجیت و اعتبار می‌یابد و چنانچه اعلـم مشخص نشده باشد، اکثریت مطلق (نصف+یک) ملاک حجیت این‌گونه فتواهاست. هـر حکـم و فتـوایی جدای از این چهارچوب، تقلیدنشدنی و بی‌اعتبار برای مقلدان شناخته می‌شود. مجتهدان در مسائل عبادی و شخصی خود، برایند اجتهاد خود را به کار می‌بندند اما در مسائل سیاسی، اجتماعی و قضایی موظف بـه پیروی از آرای شورای فتوا خواهند بود» (طباطبایی، توحید فتوا، ٧٤).

٤. ٢. اجتهاد تخصصی

دومین راه‌حل برای دستیابی به نظریه‌ای صائب و واقع‌نما که صـورت علمی‌تـری از تقلیـد فعلـی دارد، اجتهاد تخصصی است.

در کنار تأکید بر تحصیل قوهٔ اجتهاد و تسلط بر مبـانی اصـولی، رجـالی و قواعـد فقهـی کـه بـه‌عنوان زیربنای اجتهاد در فقه شیعه شناخته می‌شوند، امروزه باتوجه‌به گسـترش نیازهـا در عرصـه‌های اقتصـادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و همچنین با پیچیده‌شدن مسائل جدید و ضرورت درک درست از موضوعات، ضروری است مکلف در بررسی یک مسئله به همهٔ ابعاد آن توجه کند. باتوجه‌به تعدد مسائل فقهی در زمان حال، به‌طور طبیعی امکان بررسی تفصیلی تمامی آن‌ها برای نـوع محققـان میسّـر نیسـت؛ ازایـن‌رو، بـرای شناخت درست و بررسی چندجانبهٔ مسائل لازم است مجتهد برای تعمیق مباحث در موضوع خاصی تمرکز کند که از آن به تخصصی‌شدنِ اجتهاد یاد می‌شود. تخصصی‌شدن اجتهاد امری متفاوت با بحث تجزی در اجتهاد[۱] یا اجتهاد متجزیانه[۲] است. ممکن است مکلف در طی تحصیل و فراینـد علمـی خـود بـه اجتهـاد مطلق دست پیدا کند؛ به این معنا که قوهٔ استنباط احکام شرعی از منابع را با توسل به ادلهٔ تفصیلی در همـهٔ ابواب فقه بـه دسـت آورد، امـا در خـلال تحقیـق در یکـی از بحث‌هـای فقـه متمرکـز شـود و بـا مسـائل، موضوعات، قواعد و لوازم آن بحث آشنایی عمیق‌تری پیدا کند. بنابراین، ادلهٔ مخالفان اجتهاد متجزیانـه بـر اجتهاد تخصصی وارد نیست.[۳]

۱. التجزی فی الاجتهاد، اعنی من استنبط بعض الاحکام بالفعل و لایتمکن من استنباط بعضها الآخر (خوئی، التنقیح، ۲۰/۱).

۲. ینقسم الاجتهاد إلی مطلق وتجزٍّ، فالاجتهاد المطلق هو ما یقتدر به علی استنباط الاحکام الفعلیة من أمارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً فی الموارد التـي لم یظفر فیها بها، و التجزي هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحکام (آخوند خراسانی، ۴۶۴/۱).

۳. کسانی که تقلید از متجزی را جایز نمی‌دانند این‌گونه استدلال می‌کنند که ادلهٔ لفظی موجود بر جواز تقلید، فاقد اطلاق است و فقط مجتهـد مطلـق را شـامل می‌شود. قدر متیقن از ادلهٔ لبّی (مانند بنای عقلا)، جواز تقلید از مجتهد مطلق است نه متجزی (عراقی، ۲۲۴/۲).

می‌توان میان این دو امر جمع کرد که تخصصی‌شدن بعد از دستیابی به قوهٔ اجتهاد برای افراد امکان دارد. اگر این امر اتفاق افتد به آسیب‌هایی که فقها و اصولی‌ها آن را در بحث تجزی در اجتهاد گوشزد می‌کنند مبتلا نخواهیم شد؛ اجتهاد در عین اینکه به تخصصی‌شدن نزدیک می‌شود در فرایند دستیابی به مسئله و رسیدن به حجت واقعی دچار آسیب نخواهد شد.

۵. حجیت احتمال (نظریهٔ احتیاط عقلی) و روی‌گردانی از واقع‌گرایی در اصول فقه

شاید بتوان میان عمل بر اساس قطع و حجیت قطع به‌معنای معرفت‌شناختی آن تفاوت‌هایی قائل شد. انسان همیشه بر اساس قطع خود عمل می‌کند. اگر فرد عاقلی قطع داشته باشد که انجام کاری به مصلحت اوست، در این حالت او تمام تلاش خود را برای تحقق آن کار انجام خواهد داد. اگر قطع داشته باشد که انجام کاری به زیان اوست از آن اجتناب می‌کند. همین فرد در امور مهم حتی طبق ظن خود عمل می‌کند و از کارهایی که ظنِ خطر در آن هست، پرهیز می‌کند. در امور مهم‌تر، حتی طبق احتمال عمل خواهد؛ برای مثال، اگر کسی احتمال اندکی بدهد که به‌دلیلی در ظرف غذا سم وجود دارد از خوردن آن اجتناب می‌کند. انسان‌ها همیشه بر اساس قطع، اطمینان و در بعضی موارد حتی بر اساس ظن و احتمال عمل می‌کنند. آیا این افراد قائل به حجیت قطع، ظن و احتمال به‌معنای معرفت‌شناسانه هستند؟[۱]

حجت در اصول فقه به‌معنای منجز و معذر است. حجیت در این دانش امری هنجاری و دستوری به‌معنای انجام درست تکلیف است. وقتی مکلف به خداوند و تکالیف او ایمان آورد و به این اصل اذعان کرد که در برابر خداوند مسئول است، در این صورت او باید وظیفهٔ خود را به‌خوبی انجام دهد. این مسئولیت‌پذیری و انجام تکلیف دینی از طریق حجیت اصولی انجام می‌شود.

در اینجا شاید بتوان معرفت دینی را به‌گونه‌ای متفاوت از معرفت‌شناسی متداول مطرح کرد. معرفت دینی بر انجام وظیفه و ادای تکلیف مبتنی است. منشأ این وظیفهٔ محوری، لزوم برخورداری از حجت است. چنین نگرشی در معرفت دینی، مشکل حجیت و نه مسئلهٔ صدق آن گزاره‌ها را حل خواهد کرد،

۱. شبیه به این مطلب در معرفت‌شناسی ذیل نظریهٔ تصمیم (Epistemic Decision Theory) درخورِ پیگیری است.
در یک تقسیم‌بندی اولیه، عقلانیت به دو بخش عقلانیت نظری و عقلانیت عملی تقسیم می‌شود. در مرحلهٔ بعدی، عقلانیت عملی هم به دو بخش عقلانیت عملی ناظر به هدف و عقلانیت عملی ناظر به روش تقسیم می‌شود. همان طور که در فصل دوم ذیل عنوان نحوهٔ ارتباط اصول فقه با معرفت‌شناسی گفته شد، وقتی از عقلانیت عملی ناظر به اهداف در فلسفهٔ اخلاق بحث می‌شود، منظور تعیین ارزش‌های بنیادی و عقلانیت مقتضی اهداف است.
در مقابل، در عقلانیت عملیِ ناظر به روش وقتی انسان عاقلی اهداف و خواسته‌هایی (با درجات مختلف از اهمیت) دارد و در فضایی احتمالاتی قرار می‌گیرد، برای رسیدن به آن اهداف، رفتار معقولی را راجع به هدفی که انتخاب کرده است اتخاذ می‌کند. این نظریه در شرایطی که واضح نیست افعال به چه نتایجی منجر می‌شوند و امکان یقین فراهم نباشد، عقلانی‌ترین عمل را پیشنهاد می‌کند. پس نظریهٔ تصمیم، در شرایطی که فرد از همهٔ واقعیت‌های مرتبط خبر ندارد، نظریه‌ای در باب عقلانیتِ عملی است.

درنتیجه می‌توان گفت: در معرفت دینی، ارزیابی حجت در برابر ارزیـابی صـدق (تعقیـب صـدق) مطـرح می‌شود.

در احکام اختلافی و ظنی، گروهی یک دیدگاه و گروه‌های دیگـر نظریـه‌های متفـاوتی را برمی‌گزیننـد. ممکن است بیش از چند رأی در مسئله‌ای مطرح باشد و درعین‌حال همهٔ آن‌ها برخلافِ واقع باشند. اگر هر گروه به مسئولیت معرفتی خود عمل کرده باشد، رأی خطای آن گـروه نـزد شـارع معـذریت دارد. بنـابراین، می‌توان به‌نوعی پلورالیسم در حوزهٔ شناخت احکام دینی قائل شد؛ اما با این تفاوت که پلورالیسم اصولی بر ساختار معرفتی و ابزارهای شناخت و چهارچوب فرهنگی افراد مبتنی نیست، بلکـه ناشـی از کمبـود دلیـل است (حسین‌زاده، معیار صـدق گزاره‌هـای دینـی، ٦/٨). ایـن راه‌حـل معرفت‌شناسـانهٔ دینـی را می‌تـوان از روایاتی که از طریق احتمال وجود خداوند را اثبات می‌کند، الهام گرفت (مجلسی، ۳۵/۳).[1]

در فرض حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت مولا و نیز حسن و قـبح شـرعی و عرفـی بـاز هـم می‌توان به این امر قائل شد که صرف احتمال سبب تنجز تکلیـف شـرعی برعهـدهٔ مکلـف اسـت؛ در ایـن صورت حجیت قطع نیز به‌دلیل احتمال صددرصدبودن آن باید پذیرفته شود. البته همان‌گونه کـه بیـان شـد احتمال اجمالی به اینکه تکالیفی به‌عهدهٔ مکلف است برای تنجز تکلیف بدون وجود احتمال تفصیلی، تنها از باب دفع ضرر محتمل کافی است (ایروانی، ۲۰۹/۲).

هر احتمالی که به تکلیف فعلی تعلق گرفت، منجز تکلیف است. در این میان باید توجه داشت که قطع به حکمی، برخلافِ حکم واقعی معذِر نیست؛ معذر، قبح تکلیف مالایطاق یا همان سببی است که به‌طور متعارف باعث حصول قطع برخلافِ حکم واقعی می‌شود. پس احتمال به‌تنهایی در صورت نبودن معـذِّری نزد مکلف منجز است. معذِّر نیز در حجیت شرعیه بایـد شـرعی، در حجیـت عقلائیـه بایـد عقلایـی و در حجیت عقلی باید عقلی باشد. از مزایای این نظریه این است که در انواع مبانی اتخاذشده دربـارهٔ حسـن و قبح، کارآمدی خود را حفظ خواهد کرد. اما باید در نظر داشت که با قبول این مبنا، در علم اصول فقه مسئلهٔ معرفتی به‌معنای متداول آن وجود ندارد. در صورت حجیت احتمال، برای مکلف مهم نیست کـه در واقـع کدام‌یک از دو نمازجمعه یا ظهر واجب است. آنچـه بـرای او اهمیـت دارد ایـن اسـت کـه در روز قیامـت مجازات نشود و پاداش اعمال خود را به دست آورد.

۵. ۱. جایگزین قطع در صورت رد حجیت ذاتی آن

پس از رد حجیت مطلق ظنون در اصول فقه چند مورد از این قاعده استثنا شده است و علمای اصـولی

---

۱. ان یکن الامر کما تقول و لیس کما تقول نجونا و نجوتَ و ان لم‌یکن الامر کما نقول، نجونا و هلکت.

قائل به حجیت اعتباری آن‌ها شده‌اند. بعد از این بود که اصولیان به‌دنبال چیزی برآمدند تا حجیت اعتباری ظنون را به آن ارجاع دهند (صدر، جواهر الاصول، ۲۵). معضل اصلی این است که اگر قطع حجت ذاتی نباشد، چگونه می‌توانیم حجیت عرضی دیگر امور را تبیین کنیم؟! برای مثال یکی از ظنون معتبری که در اصول فقه مطرح می‌شود، مسئلهٔ حجیت خبر ثقه است. اگر مکلف به حجیت خبر ثقه قطع دارد و قطع حجت نیست، پس حجیت خبر ثقه در اصول فقه ثابت‌شده نیست. اگر حجیت قطع رد شود، به‌دلیل اینکه حجیت عرضی ظنون به امر واجد حجیت ذاتی منتهی نمی‌شود، حجیت هیچ ظنی اثبات‌شدنی نخواهد بود.

در پاسخ چنین می‌توان گفت که اثر تکوینی و واقعی قطع از آن منفک‌شدنی نیست؛ انسان‌ها دائماً بر طبق قطع عمل می‌کنند. وقتی قطع داریم که در مایعی سم است، از آن استفاده نمی‌کنیم؛ چه در واقع سمی در کار باشد یا نباشد. وقتی برای فاعل شناسا قطعی حاصل شود، نفس او بر طبق این قطع حرکت (اثر تکوینی) می‌کند.

بااین‌حال، در صورت کنارگذاشتن حجیت قطع (اثر شرعی) هیچ مشکلی پدید نمی‌آید. قطع حجت نیست؛ یعنی نمی‌توان به آن احتجاج کرد اما می‌توان بر طبق آن عمل کرد و شارع هم می‌تواند مکلف را بر مخالفت با قطعش عقاب کند نه به‌دلیل حجیت قطع، بلکه به‌سبب احتمال صددرصدی قطع. اگر کسی بگوید قطع دارم که ظهور حجت است اما خود این قطع حجت نباشد، هیچ محذوری پیش نخواهد آمد. حجیت قطع معنایی متفاوت از محرکیت قطع است. انسان‌ها بر طبق قطع عمل می‌کنند اما نمی‌توانند به قطع احتجاج کنند. درصورتی‌که قطع حجت نباشد و نتوان به آن احتجاج کرد چرا باید طبق قطع عمل شود؟[1]

طبق تقریر گفته‌شده، قطع به حجیت خبر ثقه بدین معناست که در صورت مخالفت با قطع، عقوبت مکلف قبیح نیست. این عقوبت از باب لزوم دفع ضرر محتمل است و ارتباطی با حجیت ذات قطع ندارد. آنچه باعث تنجز تکلیف می‌شود، احتمال عقوبت و نه قطع به آن است؛ نفس احتمال منجِّز می‌شود. در این معنا قطع هم منجز است، اما نه به‌دلیل قطعیت؛ بلکه از باب احتمال صددرصدبودن آن.

هر تکلیفی به‌مجرد احتمال منجَّز است، در نتیجه منجِّزِ نهایی همان احتمال است. آنچه منجِّز تکلیف

۱. درک بهتر از مطالب این بخش از طریق تمییز بین آثار واقعی قطع که همان محرکیت باشد با آثار شرعی قطع که منجزیت و معذّریت است، حاصل می‌شود. محرکیت قطع اثر واقعی و انفکاک‌ناپذیر از آن است اما تعذیر و تنجیز به‌صرف احتمال، در خصوص وجود تکلیفی از سوی شارع محقق می‌شود. در این صورت وقتی احتمال، عامل حجیت تکلیف باشد، به‌دلیل محتمل‌بودن ظنون، حجیت امارات نیز ذاتی تلقی می‌شود و از معضل چگونگی ارجاع حجیت عرضی ظنون معتبر به امر واجد حجیت ذاتی در اصول فقه رها می‌شویم.

است، احتمال تکلیف از یک درصد تا صددرصد است. ایـن رویکـرد در آثـار برخـی از اصـولیان درخـورِ رهگیری است (ایروانی، ۲۰۹/۲).

نتیجه‌گیری

پس از تمییز بین قطع روانی با قطع معرفتی و گوشـزدکردن تفـاوت ایـن دو در معـذریت و منجزیـت، امتناع بحث از هر دو حالت به‌صورت واحد ثابت شد. در قطع روانی، بین مکلف و مجتهد تفاوتی وجـود ندارد و تمامی مباحث، توصیفی و نقدنشدنی است؛ درنتیجه تنها در صورت جایگزینی قطع معرفتی با قطع روانی امکان طرح مسائل در قالب هنجارین و ارزیابی‌های معرفت‌شناسانه میسّر می‌شود.

در راه‌حل اول برای رفع ایرادات وارد بر نظریـهٔ حجیـت ذاتـی قطـع تـلاش شـد دو راهکـار کـه منجـر به‌واقع‌گرایی حداکثری، تقویت اسباب قطع و کمترشدن حالات شخصی مکلف می‌شود، مطرح شود.

اجتهاد گروهی به‌دلیل رعایت قواعد چندوجهی‌سازی معرفت و امکان بررسی نقادانـهٔ بـاور به‌صـورت قطعی، از استنباط‌های فردی موجه‌تر است. در واقع، همان دلایلی که بر مراجعـه بـه مجتهـد اعلـم اصـرار دارد، سبب تقویت رویکرد اجتهاد گروهی هم خواهد شد. از این گذشته اگر کسـی ادعـا کنـد کـه امـروزه اجتهاد مطلق به‌معنای اجتهاد بالفعل و تخصصی در تمام زمینه‌های فقهی بسیار دشوار است، سخنی گزاف نگفته است. اجتهاد به‌معنای اجتهاد مطلق به‌عنوان ملکه، ممکن به نظر می‌رسد؛ ولی اجتهاد تخصصی در تمام زمینه‌هایی که فقه باید پاسخ‌گو باشد، برای یک فرد قطعاً میسّر نیست. بنابراین، برای حفظ پویایی فقـه شیعه در زمان حاضر تأسیس یک اصول و فقه جدید بر اساس عقل نوع بشر (در مقابل تبویب علـم اصـول بر اساس قطع)، ضمن رعایت وفاداری لازم به نصوص دینی و استفاده از خرد جمعی یا اجتهاد تخصصـی ضروری است.

درصورتی‌که به‌دلیل کمبود شدید یا فقدان منابع شناختی، اصولی از ایجاد سـازوکاری معرفت‌شناسـانه ناتوان باشد، حجیت احتمال و صرف‌نظر از استنباط حکم الهی یا واقع‌گرایی در علم اصول تنها راه عاقلانـهٔ باقی‌مانده خواهد بود (راه‌حل دوم).

از مزایای احتیاط عقلی، کارایی آن در انواع تقریرهای حسن و قبح و جبران معضـل فقـدان امـر واجـد حجیت ذاتی در اصول فقه است. به‌عبارت‌دیگر، چالش چگونگی جبران حجیت عرضی امارات و ضرورت رسیدن به چیزی که واجد حجیت ذاتی باشد در نظریهٔ احتیاط عقلی رفع شده است.

منابع

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، کفایة الاصول، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ١٤٠٩ق.

اراکی، محمدعلی، الطهارة برسالة فی الاجتهاد و التقلید، چاپ‌اول، قم: جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیه، ۱۴۰۸ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین، فرائد الاصول، چاپ‌اول، قم: مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۱۹ق.

ایروانی، علی، الاصول فی علم الاصول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزۀ علمیه، ١٤٢٢ق.

وحید بهبهانی، محمدباقر، الفوائد الحائریه، چاپ اول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ١٤١٥ق.

جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسۀ معرفت دینی، چاپ‌اول، قم: صدرا، ۱۳۹۸.

حسین‌زاده، محمد، «معیار صدق گزاره‌های دینی»، معرفت فلسفی مؤسسۀ آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ش٤، ١٣٨٤، صص٨٧تا١٠٨.

ــــــــــــــــ، عقل و روش عقلی، چاپ‌اول، قم: مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۸.

حیدری، علی‌نقی، اصول الاستنباط، چاپ‌اول، قم: لجنة ادارة الحوزة العلمیة، ١٤١٢ق.

خمینی، سید مصطفی، تحریرات فی الاصول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: سازمان چاپ انتشارات، ۱۳۷۲.

خوئی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، چاپ‌اول، قم: لطفی، ١٤٠٧ق.

ــــــــــــــــ، الرأی السدید فی الاجتهاد و التقلید، به‌تقریر غلامرضا عرفانیان، چاپ‌دوم، نجف: المطبعة العلمیة، ١٩٦٧م.

ــــــــــــــــ، مصباح الاصول، چاپ‌اول، قم: داوری، ١٤١٢ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی، تمهید القواعد، مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی حوزۀ علمیه، ١٤١٦ق.

صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، چاپ‌دوم، قم: مرکز الغدیر لدراسات الاسلامیة، ١٤١٧ق.

ــــــــــــــــ، جواهر الاصول، چاپ‌اول، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٥ق.

ــــــــــــــــ، دروس فی علم الاصول، چاپ‌دوم، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ١٩٨٦م.

طباطبایی و همکاران، بحثی دربارۀ مرجعیت و روحانیت، چاپ‌اول، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.

طباطبایی، محمدحسین، حاشیة الکفایة، قم: بنیاد فکری علامه طباطبایی، بی‌تا.

طباطبایی، محمدرضا، توحید فتوا، چاپ‌اول، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۵.

طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، العروه الوثقی، الطبعه الاولی، قم: موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٧ق.

طوسی، محمدبن‌حسن، العدة فی أصول الفقه، چاپ‌اول، قم: تیزهوش، ١٤١٧ق.

عراقی، ضیاءالدین، نهایة الافکار، چاپ‌سوم، قم: نشر اسلامی، ١٤١٧ق.

علم‌الهدی، علی‌بن‌حسین، الذریعة الی اصول الشریعة، تهران: انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، چاپ‌دوم، تهران: سنگی قدیمی، ۱۳۷۸.

کرباسی، محمدابراهیم‌بن‌محمدحسن، منهاج الاصول، چاپ‌اول، بیروت: دار البلاغة، ١٤١١ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، بحارالانوار، چاپ‌دوم، بیروت: الوفاء، ١٤٠٣ق.

مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، فرهنگ‌نامهٔ اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.

______________، مجموعهٔ آثار کتاب کلیات علوم اسلامی، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.

مظفر، محمدرضا، اصول فقه، چاپ‌چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه، ۱۳۷۰.

منتظری، حسینعلی، «باب مفتوح اجتهاد؛ پاسخی به پرسش‌های دکتر عبدالکریم سروش» نشریه کیان، شماره٤٧، صص ١٦-١٢، ۱۳۷۸.

موزر مولدر و تروت، درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر، ترجمهٔ رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسهٔ پژوهشی امام خمینی ۱۳۸۵.

نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، به‌تقریر محمدعلی کاظمی، قم: نشر الاسلامی، ١٤٠٦ق.

نراقی، احمد، مستند الشیعة، چاپ اول، قم: موسسه آل البیت لاحیاء التراث علیهم السلام، ١٤١٥ ق.

هدایی علیرضا و محمدرضا حمیدی، «ماهیت قطع ازحیث معرفت‌شناختی و ضرورت تدوین مطالب اصولی بر مبنای آن»، فصلنامهٔ فقه و اصول، س٤٩، ش١، ۱۳۹۶، صص۱۳۱تا۱۵۳.